Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Vom selben Verfasser erschien:

Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

1. Teil: ***Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus.*** Von Max Walleser. 8°. XI, 148 Seiten. Geheftet Grundpreis M. 4.80.
2. Teil: ***Die mittlere Lehre (Mādhyamika-śāstra) des Nāgārjuna.*** Nach der tibetischen Version übertragen von Max Walleser. 8°. VIII, 188 Seiten. Geheftet Grundpreis M. 4.80.
3. Teil: ***Die mittlere Lehre des Nāgārjuna.*** Nach der chinesischen Version des Kumārajīva übertragen von Max Walleser. 8°. XVI, 191 Seiten. Grundpreis M. 5.20.

Der ältere Vedānta. Geschichte, Kritik und Lehre. Von Max Walleser. 8°. VII, 82 Seiten. Grundpreis M. 2.80.

Aparimitāyur-jñāna-nāma-mahāyāna-sūtram. Nach einer nepalesischen Sanskrit-Handschrift mit der tibetischen und chinesischen Version herausgegeben und übersetzt von Max Walleser (Sitz.-Ber. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1916, 12. Abhandlung). Mit 5 Tafeln. 8°. 42 Seiten. 1916. Grundpreis M. 2.—.

Die Streitlosigkeit des Subhūti. Ein Beitrag zur buddhistischen Legendenentwicklung von Max Walleser (Sitz.-Ber. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1917, 13. Abhandlung). 8°, 51 Seiten. 1917. Grundpreis M. 2.—.

Das Problem des Ich. Von Max Walleser. 8°, VIII, 88 Seiten. Grundpreis M. 1.50.

C. F. Wintersche Buchdruckerei, Darmstadt.

Materialien zur Kunde des Buddhismus

Herausgegeben von

Dr. M. WALLESER, Professor in Heidelberg

5. Heft.

Dogmatik des modernen südlichen Buddhismus

von

Shwe Zan Aung

und

Max Walleser

Heidelberg 1924

In Kommission bei O. Harrassowitz, Leipzig

Materialien zur Kunde des Buddhismus
Herausgegeben von
Dr. M. WALLESER, Professor in Heidelberg
5. Heft.

Dogmatik
des
modernen südlichen Buddhismus

von

Shwe Zan Aung
und
Max Walleser

Heidelberg 1924
In Kommission bei O. Harrassowitz, Leipzig

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

HAUS DER JAP. KULTUR e.V. EKO Düsseldorf
28189/2026

Dogmatik des modernen „südlichen“ Buddhismus.

Eine Untersuchung über die Heimat der Palisprache als derjenigen, in der die große Masse der alten buddhistischen Literatur sich erhalten hat, war notwendig vor allem deshalb, um einen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus es überhaupt erst möglich ist, die mit der Geschichte der alten Sekten zusammenhängenden Probleme in Angriff zu nehmen. Denn wie wäre ein Urteil über die charakteristischen Eigenheiten der einzelnen Schulen denkbar, wenn man sich nicht zuvor über die Frage schlüssig geworden wäre, in welchem Umfange der überlieferte Kanon als ein für alle Parteien gemeinsamer Boden zu betrachten ist. Wenn wir bei unserer Erörterung zu dem Ergebnis gelangt sind, daß wir höchstwahrscheinlich in der ceylonesischen Überlieferung des Tripiṭaka die echte Lehre der Sthavira zu erblicken haben, also derjenigen Sekte, die durch Aśoka in dem Konzile von Pāṭaliputra als die orthodoxe sanktioniert worden ist, zugleich auch derjenigen, die heute noch als der orthodoxe Ausdruck des gesamten „südlichen“ Buddhismus betrachtet werden kann, so haben wir einen höchst schätzbaren Maßstab dafür gewonnen, wie die Abweichungen der übrigen Sekten, und hiermit diese selbst, zu bewerten sind.

Dieser Maßstab bedarf indessen der Ergänzung durch einen anderen, nämlich einer, wenn auch nicht gerade ausführlichen oder gar erschöpfenden, kritischen Darlegung der systematischen Philosophie, die für den modernen Standpunkt des „südlichen“ Buddhismus in seiner maßgebenden Fassung — dem Abhidhammattha-saṃgaha und der sich anschließenden exegetischen Scholastik — charakteristisch ist und heute etwa in den Werken des Burmesen Ledi Sadaw vorliegt. Nicht als ob dessen Darlegungen in jeder Einzelheit unbestritten wären — aber wir haben doch hier eine Autorität vor uns, die wir zum mindesten

in dem Sinne anerkennen können, daß wir von ihr aus die abweichenden Theorien als nicht orthodox oder doch als bedenklich betrachten dürfen. Dieser Darstellung der entscheidenden Lehren des heutigen „südlichen" Buddhismus sollen die sich anschließenden Ausführungen gewidmet sein. —

Wenn wir vor die Aufgabe gestellt würden, eine umfassende Darstellung alles dessen zu geben, was in unserem Bewußtsein sich darbietet, alles dessen, was sich unter dem Begriffe unserer Welt im Sinne Schopenhauers (als Vorstellung) zusammenfassen läßt, so würden wir uns wohl zunächst veranlaßt sehen, uns über diesen Begriff des Bewußtseins klar zu werden. Ist es etwas Tätiges, Wirksames, das die mannigfachen Bewußtseinsinhalte, Gedanken, Vorstellungen, Anschauungen, Urteile aus sich erzeugt? Und wenn das Bewußtsein ein Erzeugendes, Produktives ist, wirkt es dann lediglich aus der eigenen Kraft heraus, ohne eines von außen gegebenen Inhalts zu bedürfen? Oder, wenn dies zu viel gesagt sein sollte, ist es nur die Form des Bewußtseienden, die von dem Bewußtsein herstammt, während der eigentliche Inhalt durch Anregungen von außen gegeben wird? Und wie verteilt sich dann das Bewußtseinsartige auf die zwei Gebiete des Subjektiven und des Objektiven, des von innen Gegebenen und des von außen Gegebenen? Oder gibt es eine gewisse Korrelativität des Ideellen und des Reellen, ein Nebeneinanderhergehen von Anschauungsformen und Daseinsformen, die nur insofern sich voneinander unterscheiden, als das ideelle Sein unter gewissen Bedingungen steht, die es verhindern, mit dem transzendenten realen Sein vollkommen übereinzustimmen? Oder aber: sind denn nicht alle diese Möglichkeiten bloße Schimären, unhaltbare Fiktionen, indem, wie man ihnen entgegenhalten könnte, uns das Bewußtsein doch gar nicht als einheitliche Größe gegeben ist, sondern doch höchstens als eine Reihe von Bewußtseinszuständen, so daß also nicht das Bewußtsein das zuletzt Erreichbare wäre, sondern der einzelne Bewußtseinszustand. Und auch hier wieder dieselben Fragen wie zuvor: Ist dieser Bewußtseinszustand etwas Produktives, das ideelle Bild Tragendes, oder ist nicht vielmehr dieser Bewußtseinszustand darauf beschränkt, ein rein ideelles Bild zu sein? Und wenn das letztere der Fall ist, mit oder ohne transzendentes Korrelat? Und kann denn dieser ideelle Zustand noch als etwas Zeitliches betrachtet werden, wenn es nicht eine real zusammenhängende Kette von solchen Zuständen gibt? Hat es überhaupt noch einen Sinn, von der Zeit als etwas real Gegebenem zu reden, wenn man sich durch die Logik der Tatsachen genötigt gesehen hat, den Begriff eines Bewußtseinsträgers aufzugeben und sich auf den Bewußtseinsmoment als letzte gegebene Position zurückzuziehen?

Es liegt hier ferne, diese Fragen beantworten zu wollen: eine befriedigende Beantwortung jener angeregten Probleme ist überhaupt nicht denkbar, nicht möglich, indem wir — oder genauer gesagt: das Bewußtsein — zu diesem Zwecke aus sich selbst heraustreten müßte, um in der Lage zu sein, über sich selbst etwas auszumachen. Es sind jene verschiedenen Möglichkeiten auch nicht hier angeführt, um ihre Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit zu erörtern, sondern lediglich zu dem Zwecke, um vor Augen zu führen, daß wir noch nicht einmal einen festen, gesicherten Standpunkt haben, von wo aus wir die Philosophie begründen könnten, und daß wir daher auch nicht in der Lage sind, philosophische Ansichten von einem absoluten Standpunkte aus, der wirklich unanfechtbar wäre, zu kritisieren. Es ist also alles bisher Bemerkte in dem Sinne aufzufassen, daß nur kurz dargelegt sein soll, aus welchen Gründen das, was hier über die Philosophie des Buddhismus zu sagen ist, nicht kritisch, nicht im Sinne einer anerkennenden oder verwerfenden Beurteilung vorgetragen wird, sondern mit der Bescheidenheit und Zurückhaltung eines Berichterstatters, der, weit entfernt, sich im Besitze der Wahrheit zu fühlen, auch mit der Möglichkeit rechnet, selbst in dem räumlich, zeitlich und geistig entlegenen Gebiete der indischen Philosophie Wahrheiten zu finden, die vielleicht der okzidentalischen Philosophie nur deshalb entgingen, weil sie zu trival sind.

Wenn man also ohne jede Voreingenommenheit an die indische, im besonderen an die buddhistische Philosophie herantreten möchte, so kann dies aber doch selbstverständlich nicht in dem Sinne einer absoluten Voraussetzungslosigkeit geschehen. Denn wir alle sind uns darüber einig, daß eine solche bei irgendwelcher Forschung, ja überhaupt bei irgendwelcher geistigen Tätigkeit nicht vorkommen kann. Selbst wenn wir noch so vorurteilslos zu sein glauben, und es vielleicht auch tatsächlich sind, so tragen wir doch so viele unbesehen hingenommene Ansichten, Anschauungen, Begriffe mit uns herum, die uns eigen-

tümlich sind, daß sie wohl nicht anders, denn als mehr oder weniger subjektive Voraussetzungen aufgefaßt werden können. Und wenn schon das eine Individuum von dem anderen durch so viele Differenzen des geistigen Apparates getrennt ist, daß man bei der Behandlung und Besprechung philosophischer Fragen eigentlich nie ganz sicher sein kann, daß man sich vollkommen verständlich gemacht hat, so fallen diese Verschiedenheiten noch viel erheblicher ins Gewicht, wenn es sich um ganz heterogene Geistesanschauungen handelt, um Geistesrichtungen, die überhaupt nie etwas miteinander zu tun gehabt haben, die sich in völliger Unabhängigkeit voneinander entwickelt haben und erst in unseren Tagen langsam beginnen, miteinander in Fühlung zu kommen. Ich brauche wohl nicht besonders zu bemerken, daß hier von dem Gegensatz von okzidentalischer und indischer Philosophie die Rede ist.

In diesem Sinne kann es also schon als eine Voraussetzung, deren Berechtigung eigentlich erst nachgewiesen werden müßte, betrachtet werden, wenn wir bei unseren Erörterungen uns geläufige Begriffe verwenden, die aber, genau betrachtet, nur auf Abstraktionen zurückzuführen sind, die ebenso gut auch etwas anders hätten ausfallen können, zu einem anderen Ergebnis geführt hätten, wenn entweder das ihnen zugrunde liegende Erfahrungsmaterial ein anderes gewesen wäre oder aber aus irgendwelchen Gründen der Vorgang des Abstrahierens ein anderer gewesen wäre. Wir meinen die uns geläufigen psychologischen Begriffe, wie die des Bewußtseins, des Fühlens, der Empfindung. Schon der Vergleich mit den uns doch immerhin nahe stehenden Sprachen, wie dem Englischen oder Französischen, zeigt uns, wie sehr jeder einzelne dieser Begriffe in den verschiedenen Sprachen auch wieder seine besondere Färbung hat, so daß es z. B. kaum möglich ist, das englische „mind“ im Deutschen wiederzugeben, während wir andererseits in Verlegenheit sind, wenn wir das deutsche „Geist“ oder „Verstand“, die wir ja wohl als Äquivalente des englischen „mind“ gelten lassen könnten, im Französischen wiedergeben sollen. Aber diese Sprachen stehen sich, wie gesagt, immerhin noch nahe, und besonders hinsichtlich der philosophischen Ausdrucksweise ist in Betracht zu ziehen, daß bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, bis zu der Zeit, als man in Deutschland anfing, die scholastische Sprache des Mittelalters durch die Muttersprache zu ersetzen,

die philosophische Sprache in ganz Europa ein- und dieselbe war, indem sie eben dem Latein nachgebildet wurde, welches die Sprache des philosophierenden Mittelalters gewesen war. Man darf vielleicht noch sagen, daß sogar die Sprache Kants sich nicht in dem Maße von der gemeinsamen Terminologie der Scholastik entfernt hat, daß er nicht für den philosophisch gebildeten Engländer oder Franzosen ohne weiteres verständlich wäre, leichter jedenfalls, als einer unserer neudeutschen Philosophen, die den Anschluß an die ältere Terminologie zum überwiegenden Teil verloren haben und daher kaum mehr auf ein allgemeineres Verständnis rechnen können, nicht einmal bei uns selbst, indem man ja bei uns nachgerade soweit gekommen ist, daß jeder, der philosophiert, sich eine eigene Terminologie zurechtlegt, ohne sich weiter viel um Geschichte und Herkunft der Begriffe zu kümmern.

Wenn also schon bei uns die Begriffslehre am Eingang der Philosophie steht, so ist es noch viel einleuchtender, daß an ein Studium der indischen Philosophie erst gedacht werden kann, wenn man zu einem exakten Verständnis der philosophischen Terminologie gelangt ist, was also als eine vorbereitende, propädeutische Arbeit unbedingt gefordert werden sollte. Sich mit indischer Philosophie, mit den metaphysischen Gedankengängen des Vedānta oder den mehr empiristischen Feststellungen des Buddhismus befassen zu wollen, ohne sich fortwährend, oder vielmehr vorher, mit dem Wesen der Begriffswelt, die uns da entgegentritt, zu beschäftigen, wäre von vornherein aussichtslos, eine Arbeit, der das Fundament mangelt und die daher auch nicht zu haltbaren und dauerhaften Resultaten gelangen kann. Und da die Erforschung der indischen Philosophie bei uns leider noch nicht soweit gediehen ist, daß wir mit einem genauen Verständnis der verwendeten termini ohne weiteres rechnen könnten — da wir noch viel zu sehr am Anfang eines genaueren Studiums derselben stehen, als daß auch nur die dürftigsten Vorarbeiten in dem skizzierten angedeuteten Sinne erledigt wären —, so wird sich für uns als erste und dringlichste Aufgabe diejenige bieten, in eine Untersuchung der Begriffe und ihrer Korrelate, der philosophischen termini, einzutreten.

Diese Untersuchung kann nun von zweierlei Art sein, von zwei Punkten ihren Ausgang nehmen. Die eine Methode könnte

setzung erhaltenen Kanons der Sarvāstivādins identisch, nicht zutrifft. Diese Frage ist von Takakusu in seinem Aufsatze „On the Abhidharma literature of the Sarvāstivādins“ (Journal of the Pali Text Society, 1905, p. 67 ff.) endgültig erledigt, und zwar zugunsten der Selbständigkeit einer jeden dieser zwei Gruppen von Texten. Daß der Abhidharma der ceylonesischen Theraschule von dem der Sarvāstivādin vollkommen unabhängig wäre, in dem Sinne, daß sie auch nicht auf irgendeine ältere, gemeinsame Vorlage zurückgehen, ist ja nun allerdings höchst unwahrscheinlich, und eine genauere Untersuchung wird vielleicht nicht nur Übereinstimmungen der Lehrauffassung, sondern wohl auch textliche Übereinstimmungen festzustellen in der Lage sein. Es wäre jedenfalls in höchstem Grade auffallend und befremdlich, wenn zwei Schulen, die zugestandenermaßen enge zusammengehören, indem sie auf eine gemeinsame ältere Sekte zurückgehen, sich in verhältnismäßig kurzer Zeit so sehr differenziert hätten, daß die ursprüngliche Gemeinsamkeit sich nicht auch noch in weitem Umfange in der älteren Abhidharmaliteratur geltend machte. Es wäre hierüber noch mancherlei zu bemerken, wozu hier aber nicht der Platz ist, indem man in Erörterungen über Einzelheiten der Lehre eintreten müßte, die besser einem anderen Zusammenhang vorbehalten bleiben. Wir wenden uns daher sofort zu einer kurzen Darlegung der Terminologie der sieben Abhidhammatexte, die das Abhidhammapiṭaka des südlichen Kanons bilden.[3]

Bei terminologischen Untersuchungen gehen wir wohl am zweckmäßigsten von demjenigen Begriffe aus, der wirklich darauf Anspruch machen kann, als der allumfassendste zu gelten. Dieser kann nach unserer heutigen egozentrischen Auffassung nur der Begriff des Bewußtseins sein, indem alle anderen Begriffe doch erst durch ihn ihre nähere Bestimmung erhalten, selbst der Begriff des Seins, indem uns das Sein zunächst auch nur ein Gegenstand des Bewußtseins ist, und wir nur einem circulus vitiosus entgehen, indem wir das Bewußtsein methodologisch dem Sein voranstellen. Es wurde schon angedeutet, daß der Begriff des Bewußtseins selbst keineswegs unumstritten ist; er bietet wieder verschiedene Auffassungsmöglichkeiten, und

[3] Vgl. zum Folgenden besonders Ledi Sadaw, Some points in Buddhist doctrine, Journ. Pali Text Soc., 1914, p. 115 ff.; S. Z. Aung u. Mrs. Rhys Davids, Compendium of Philosophy (London 1910), Introduct.

es bedürfte einer langwierigen und schwierigen Feststellung, wollten wir auch nur oberflächlich die heute noch vielfach umstrittenen Probleme, die das Bewußtsein als erkenntnistheoretischer Begriff bietet, erörtern. Ich glaube aber, mich in Übereinstimmung mit der heutigen Psychologie zu befinden, wenn ich das Bewußtsein nicht als etwas Tätiges, sondern lediglich als eine Form auffasse, wobei es völlig dahingestellt bleiben mag, ob es außerdem etwas Produktives, etwas Wirksames, Tragendes, Subjektives ist, oder eben nur eine Form. So würde denn eine Definition des Bewußtseins darauf hinauslaufen, daß wir diejenigen Inhalte angeben, unter denen jene an und für sich durchaus leere Form des Ideellen sich darbietet.

Diese Inhalte nun können — ich berufe mich auf die einschlägigen Darstellungen von Th. Ziehen (vgl. Walleser, „Philos. Grundl.“, p. 120, n. 1) — dreierlei Art sein, sie sind entweder Empfindungen, Vorstellungen oder Willensvorgänge, wobei man die letztgenannten mit Hinsicht auf ihren rein bewußtseinsmäßigen Charakter zweckmäßig der zweiten Gruppe, derjenigen der Vorstellungen, einordnet.

Genau dieselbe Einteilung — der Sanskritausdruck hierfür lautet „bheda“ — finden wir nun auch in der Psychologie des Buddhismus, indem er vedanā (Empfindung), vijñāna (Vorstellung, eigentlich Erkennen) und saṃkhāra (oder cetanā, „Gestaltungen“, Gefühle, Wollungen im weitesten Sinne des Wortes) als die Bestandteile des Bewußtseins (citta, eig. Gedanke) angibt.

Anders lautet die grammatische Definition, die zwar auch in den Erklärungsschriften sich findet, aber nicht in dem Sinne, daß sie auch philosophisch exakt wäre. Sie lautet „ārammaṇaṃ cintetīti cittam“, „Bewußtsein“ (oder Denken) ist, was sich eines zugrundeliegenden (Gegenstands, Objekts) bewußt ist (bzw. ihn „denkt“). Hier ist also das Wort cinteti („denkt“) im weitesten Sinne gebraucht, eben in dem des Bewußtseins, welches sonst im allgemeinen durch „viññāna“, „vijānati“ bezeichnet wird. Hiernach wird also das Bewußtsein als dasjenige definiert, das sich eines Dinges, eines Gegenstandes bewußt ist, genauer noch, was ihn denkt. Hier wird also das Bewußtsein als etwas Tätiges bezeichnet, und dem entsprechend ist diese Definition eine kattu-sādhana-Definition, d. h. eine solche, nach welcher das zu Definierende als etwas Tätiges definiert wird,

eine Definition, durch welche dem durch den Ausdruck bestimmten Dinge eine Tätigkeit beigelegt wird. Auch ist diese Art des Definierens eine sehr zweckmäßige und anschauliche, selbst wenn sie in absolutem Sinne sich als unzutreffend erweisen würde; und tatsächlich enthält sie ja auch eine Voraussetzung, die die buddhistische Philosophie ebensowenig wie unsere eigene strenggenommen nicht unbesehens hinnehmen kann.

Von dieser zweiten Definition aus können wir also das Bewußtsein (viññāna) bezeichnen als die Beziehung zwischen Subjekt (ārammaṇika) und Objekt (ārammaṇa); noch genauer allerdings würden wir diese Auffassung wiedergeben, wenn wir anstatt „Objekt" „Substrat" (ārammaṇa) sagten, und anstatt „Subjekt" „das Subjektive". Diese Beziehung wird in dem Paṭṭhāna, dem siebenten und letzten Buch des Abhidhamma-piṭaka, als Objekts- (bzw. Substrats-)beziehung (ārammaṇa-paccaya) bezeichnet. Wir würden entsprechend dem gewöhnlichen Sprachgebrauch vielleicht noch besser anstatt „Beziehung" „Bedingung" sagen, so daß also durch den Terminus „ārammaṇa-paccaya" zum Ausdruck gebracht würde, daß der Gegenstand, das (Vorstellungs-)Substrat (ārammaṇa) als die Bedingung, das Bewußtsein, der Gedanke hingegen als das „durch die Bedingung entstandene" „Bedingte" (paccayuppanna) aufzufassen wäre. So sind denn diese zwei Termini durchaus relativ, d. h. das Subjekt (Bewußtsein) existiert nicht ohne Objekt (Substrat), und das Objekt existiert nicht außerhalb der Beziehung zum Subjekt — keines von beiden existiert für sich, sondern, wie gesagt, nur in- und füreinander. Dabei tritt aber doch das Subjekt hinter dem Objekt zurück, indem die Tendenz vorherrscht, eben das Subjekt, also die eine Hälfte der Beziehung, sobald sie in den Blickpunkt der Betrachtung gerückt wird, auch nur wieder als Objekt zu behandeln. So läßt sich denn schließlich alles wieder als Objekt auffassen und betrachten. Wir werden demgemäß mit der Betrachtung des Objekts (bzw. Substrats, ārammaṇa) beginnen.

Es wurde schon vorhin bemerkt, daß der gesamte Inhalt des Bewußtseins unter die drei Kategorien der Empfindung, der Vorstellung und der gefühlsmäßigen Zustände untergebracht werden kann, wobei wieder die zwei letzten Gruppen enger zusammengehören und, in Übereinstimmung mit der buddhistischen

Theorie, unter dem Gesamtbegriff des Gedanklichen (cetasika) zusammengefaßt werden können.

Die Sinnesempfindung zerfällt wiederum — auch hier stimmt die buddhistische Auffassung mit unserer eigenen überein — in fünf Klassen: visuelle Erscheinung (rūpa), Töne (sadda), Geruch (ghāna), Geschmack (rasa) und Gefühl (Tastgefühl) oder vielmehr „Tastbares" (phoṭṭhabba), indem konsequenterweise auch bei diesem fünften Sinn zwischen Sinnesorgan und Sinnesempfindung unterschieden wird.

Von ihnen werden die zwei ersten Klassen von Buddhaghosa als „unerreichte Erscheinung" (asampatta-rūpa) bezeichnet, weil bei ihnen der Ausgangspunkt, die Quelle der Empfindung, nicht in direkte Berührung mit dem Sinnesorgan kommt, während Geruch und Geschmack als Modifikationen des fünften, des Tastsinnes, aufgefaßt und als „erreichte Erscheinung" (sampatta-rūpa) charakterisiert werden. Der Tastsinn nimmt an den drei Eigenschaften des Körpers teil, an dessen primären Qualitäten, um mit Locke zu sprechen, nämlich pathavi (materielle Ausdehnung), tejo (Wärme) und vāyo (Bewegung, eig. Luft), wobei das letztgenannte dem Druckgefühl entspricht. Und wie bei unserer altüberkommenen Sinnestheorie — ich erinnere nur an Locke — der Begriff der Ausdehnung enge mit dem der Undurchdringlichkeit, der Festigkeit verbunden ist, so auch in der buddhistischen Sinnestheorie, wo die Qualität der Ausdehnung mit derjenigen der Härte (kakkhalatta) sich verbindet. Diese fünf Klassen werden als „fünffaches Objekt" oder als „fünf Objekte" (pañcārammaṇa) dargestellt.

Wie nun die Sinnesempfindungen in fünf Klassen zerfallen, so auch die Gegenstände des Vorstellens oder des Denkens: 1. Denken (citta), 2. Gedankliches (cetasika), 3. pasāda-rūpa und sukhuma-rūpa (die sensitiven und unbestimmten körperlichen Wahrnehmungen), 4. paññatti (eig. „Erkennenmachen", Name, Vorstellung, Begriff) und 5. nibbāna (Erlöschen). Diese werden gemeinschaftlich als dhammārammaṇa, dharma-Objekte, bezeichnet, ein Ausdruck, der Lockes „ideas of reflection" entsprechen würde. Je nach dem Grade des individuellen Bewußtseins, von denen drei unterschieden werden, je nachdem, ob das Bewußtsein sich Gegenständen der Lust (kāma) zuwendet, oder solchen der (nicht mit Lust verbundenen) äußeren Erscheinung (rūpa), oder sich in der noch höheren Sphäre der Nicht-Erschei-

nung (arūpya) bewegt, zerfallen alle Arten von Objekt (ārammaṇa) wieder in solche, die dem Bereich der Lust (kāma), der Erscheinung (rūpa) oder der Nicht-Erscheinung angehören.

Von diesen fünf Elementen des bewußten Denkens ist dasjenige, welches sich von unserer eigenen Anschauungsweise wohl am meisten entfernt und daher eine besondere Aufmerksamkeit verdient, das als „paññatti" bezeichnete Objekt. Zwar die etymologische Erklärung ist einfach und bietet keine Schwierigkeit; der Ausdruck ist von dem Kausativum von pra-jñā hergeleitet und bedeutet ursprünglich „das Erkennenmachen" oder „ein Erkennenmachendes". Außer dieser aktiven Bedeutung von prajñāpayati (paññāpeti) hat er aber noch eine passive, indem er auch dasjenige bedeutet, was erkannt wird oder dessen Erkennen herbeigeführt wird (prajñāpayate, pali „paññāpiyati"). Von diesen zwei Bedeutungen der paññatti gehört nun die eine, die aktive, dem Ton (oder Wort, sadda) zu, indem das Wort ein Ding erkennen läßt, wenn man etwa ein Wort ausspricht. Im passiven Sinn des Bekanntgemachtwerdens bedeutet es aber das Ding (attha), oder ganz allgemein dasjenige, was der Sinn, die Bedeutung jenes Wortes ist. Aus diesen zwei Definitionen geht hervor, daß sadda-paññatti und attha-paññatti sich ähnlich verhalten, wie Subjekt und Objekt, indem sie relative Begriffe sind, die in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen; sadda-paññatti bewirkt, daß attha-paññatti erkannt wird.

Sadda-paññatti ist also der Name, unter dem ein Gegenstand bekannt ist, sei es, daß er durch ein gesprochenes Wort oder durch geschriebene Zeichen ausgedrückt wird. So ist sadda-paññatti gleichbedeutend mit nāma-paññatti. Nun bezeichnet aber irgendein Name zweierlei, zunächst ein Ding (s. dravya, p. dabba), dann aber auch alles das, was zu der Vorstellung dieses Dinges gehört, also seine Eigenschaften. Daher ist attha-paññatti die Vorstellung oder der Begriff, der der nāma-paññatti, d. h. dem Namen entspricht, und der Name selbst wird durch ein gesprochenes Wort oder durch ein Zeichen zum Ausdruck gebracht.

Es ergibt sich aus dieser Darlegung, daß attha-paññatti ziemlich genau mit unserm „Begriff" gleichbedeutend ist, der ja auch objektiv als eine Gesamtheit von Attributen, die einen Gegenstand bestimmen, aufgefaßt werden kann, und subjektiv

als eine Vorstellung, die eben jenem Komplex von Attributen, von einzelnen Vorstellungen, die, zusammengenommen, eine Einheit bedeuten, entspricht. Von solchen Arten von attha-paññatti werden nun wiederum eine ganze Reihe unterschieden, die als ebenso viele Begriffskategorien aufgefaßt werden können. Doch würde es zu weit führen, wollten wir diese zwölf Betrachtungsmöglichkeiten im einzelnen vornehmen und erörtern. Neben nāma-paññatti und attha-paññatti steht dann noch als drittes das eigentliche Ding, das durch den Namen (Wort oder Zeichen) bezeichnet, durch den Begriff vorgestellt wird, es ist der paramattha; ich möchte indessen vermuten, daß dies nur als eine Art von Hilfsgröße aufzufassen ist, der keine wirkliche Bedeutung zukommt, indem es unwahrscheinlich ist, daß in dem buddhistischen System Raum für ein Ding „an sich" ist, das von der Vorstellung, dem Namen oder dem Begriff unabhängig wäre; aber auch als hypothetische Größe ist sie wertvoll, indem sie doch den Begriff des Dinges (attha-paññatti) in besseres Licht rückt. Von Interesse ist es noch zu sehen, wie das zeitliche Verhältnis sich gestaltet, unter dem die verschiedenen Kategorien von Sinnesempfindungen und gedanklichen Objekten vorgestellt werden: die Sinnesobjekte sind immer gegenwärtig, d. h. sie werden jeweils als etwas Gegenwärtiges angeschaut — eine ganz richtige Beobachtung, denn von einer sinnlichen Empfindung, die nicht gegenwärtig ist, fehlt uns jeglicher Begriff. Die Begriffe (paññatti) sind außerzeitlich, außerhalb der Zeit, ebenso das nibbāna, während die drei übrigen Kategorien des gedanklichen Daseins entweder gegenwärtig oder vergangen oder zukünftig sind. Unter den allgemeinen Begriff des Objekts (ārammaṇa) fällt dann alles, was überhaupt nur gedacht oder vorgestellt werden kann, so daß es auch das Subjekt einschließt.

Mit dieser letzten Bemerkung sind wir nun an einem Punkte angelangt, der um so genauere und eingehendere Berücksichtigung erheischt, als er den vielleicht wichtigsten Grundsatz des buddhistischen Lehrgebäudes betrifft, nämlich den der Wesenlosigkeit des Subjekts. Ich brauche wohl nicht besonders auf Parallelen der okzidentalischen Philosophie hinzuweisen, wo wir ja auch wiederholt, so schon bei den alten Skeptikern, dann bei Hume und neuerdings bei Anhängern der Schule Machs und Avenarius' die Leugnung des auf das Subjekt an-

gewandten Substanzbegriffs finden. Jedenfalls bildet sie aber einen der wichtigsten und hervorstechendsten Bestandteile auch schon der ältesten Lehre des Buddhismus, und man kann sich eigentlich nur wundern, daß dieser Grundsatz, den auch nur uns deutlich zu machen schon Mühe macht, ohne weiteres in die Lehre hat Eingang finden können, wo sie doch nicht eine Geheimlehre für eine kleine Schar philosophischer und scharf denkender Köpfe, sondern für die weitesten Kreise berechnet war, denen es doch jedenfalls nicht von Haus aus gegeben war, das, was wir „denkendes Wesen" nennen, als etwas völlig Sinn- und Bedeutungsloses aufzufassen. Aber darüber, daß Buddha den anattavāda, die Lehre der Substanzlosigkeit, selbst als einen der wichtigsten Lehrsätze verkündet hat, kann kein Zweifel sein, wenn man nur anerkennt, daß die in den Sutta niedergelegte Lehre seine eigene war.[4]

Für den Buddhismus existiert kein handelndes Subjekt außer der Handlung, kein wahrnehmendes neben der Wahrnehmung. In andern Worten: es gibt kein Subjekt des Bewußtseins hinter oder unter dem Bewußtsein. So verliert sich tatsächlich das Subjekt selbst in jener Beziehung, in der wir es vorhin noch glaubten annehmen zu können, indem wir es als Korrelat des Objekts definierten. Es stellt sich heraus, daß es nur eine Supposition, eine Annahme war. So ist denn auch die oben gegebene kattu-sādhana-Definition, nach welcher das Bewußtsein seine Inhalte denkt und vorstellt, dahin abzuändern, daß das Bewußtsein nur ein Zustand des Bewußtwerdens ist, — aus der Definition des Bewußtseins als eines Wirkenden und Tätigen ist eine solche eines Zuständlichen geworden, oder, um den Paliausdruck dafür einzusetzen, eine bhāva-sādhana-Definition. Wo immer also in theoretischen Abhandlungen buddhistischer Philosophen oder Psychologen der Ausdruck „Subjekt" vorkommt, ist darunter nicht das konstante, beharrliche, bewußte Subjekt zu verstehen, sondern nur ein vorübergehender Zustand des Bewußtseins. So ist denn auch der Gegenstand der unter dem Namen „Abhidharma" bekannten Analyse der Bewußtseinsphänomene in der Hauptsache in dem Nachweise zu suchen, daß irgendein beliebiger Zustand des Bewußtseins

[4] Vergleiche eine eingehende Darlegung des anatta in Walleser, „Phil. Grdl. d. ält. Buddh.", p. 65 ff.

keine Modifikation irgendeiner geistigen Potenz, einer bewußten Materie ist, sondern eben nichts weiter als ein Zustand, der wohl seine Stelle im Bewußtseinsablauf hat, der auch in geregelten Beziehungen zu früheren oder nachfolgenden Bewußtseinszuständen steht, der aber doch keine Veranlassung geben kann, hinter ihm noch einen besonderen Träger oder eine materielle Grundlage zu statuieren. Und diese Theorie des ewigen Wechsels, der fortwährenden Veränderung, gilt nicht nur für den Geist, oder vielmehr den Zustand des Bewußtseins, sondern ebenso auch für den Körper. Obwohl dauernd und beharrlich, wenn man ihn mit den ewig wechselnden Zuständen des Bewußtseins vergleicht, ist doch auch der Körper etwas, das der fortwährenden Veränderung unterworfen ist. Aber immerhin wäre es noch richtiger, den Körper als Substanz (atta, Selbst) zu bezeichnen, denn den Geist, da er doch wenigstens einige Jahre auszuhalten scheint, während man von dem Gedanken nicht einmal sagen kann, daß er auch nur einen Augenblick verharrt.[5]

So läßt sich der Bewußtseinsablauf mit einem Strome vergleichen, der wohl den Eindruck des Beharrlichen, sich immer Gleichbleibenden erweckt, obwohl doch nicht ein einziger Tropfen in der Lage bleibt, in der er sich gerade in diesem Augenblick befindet. Und wie der Anfang und das Ende des Stromes die besonderen Namen Quelle und Mündung erhalten, ohne daß das Wasser der einen von dem der anderen irgendwie verschieden ist, so erhält auch der Beginn des Lebens den Namen „Geburt", das Ende den Namen „Tod", obwohl nur die äußeren Umstände den Anschein einer Verschiedenheit des Lebenselementes selber erwecken.

Man würde ja nun allerdings in der älteren Literatur vergebens nach derartigen Feststellungen suchen, es ist auch vielleicht nicht ganz richtig, wenn man durch derartige Feststellungen, wie sie in den späteren Kommentaren und noch späteren theoretischen Darstellungen vorliegen, den Sinn der alten Lehre zu treffen glaubt, aber jedenfalls bieten schon die Kommentare einschlägige Darlegungen, so daß sie also als der buddhistischen Auffassung entsprechend betrachtet werden dürfen. Und das gilt auch für das Folgende. Jener Lebensstrom verläuft unter

[5] S. II, 94, 95.

zwei Formen: in der einen ist er unbewußt (vīthi-mutta), wie im Zustand des tiefen Schlafes, und wird dann als bhavaṅga, wörtlich „Daseinsglied", „Daseinsattribut", bezeichnet, oder aber er ist bewußt (vīthi-citta). Es ist dabei zu beachten, daß beide Zustände das gemeinsam haben, daß sie subjektiv sind; beide sind in gewissem Sinne psychisch, nur eben in dem einen Falle bewußt, im anderen unbewußt. Die Grenzlinie zwischen beiden Zuständen heißt bhavaṅgupaccheda (Daseinseinschnitt) und wird fast gleichlautend mit unserer Bewußtseinsschwelle als „manodvāra", Bewußtseinstor, bezeichnet. So steht auch nichts im Wege, von einem Bewußtsein über der Schwelle und von einem solchen unter der Schwelle zu reden: beide Redeweisen haben ihre genauen Entsprechungen auch in der Terminologie des modernen Buddhismus.

Es gibt neunzehn Klassen von Unterschwellenbewußtsein unter den verschiedenen Arten von „resultierendem" Bewußtsein (vipāka), die im ersten Teil des Abhidhammattha-saṅgaha beschrieben werden. Von diesen neunzehn sind zehn potentiell möglich in der „Welt der Lust", kāma-loka, d. h. in dem Leben desjenigen, der noch auf der niederen Stufe des Sinnesgenusses steht, fünf in der „Welt der Erscheinung" (rūpa-loka) und vier in der „Welt der Nicht-Erscheinung". Allerdings nur potentiell möglich, denn tatsächlich kann in jedem individuellen Leben nur e i n e Art von Unterschwellenbewußtsein in Erscheinung treten. Diese werden im fünften Teil des genannten Handbuchs als „patisandhi" beschrieben, in anderem Zusammenhange aber auch als „bhavaṅga" (kāma-, rūpa-, arūpa-bhavanga), wenn nämlich die Arten des Bewußtseins erörtert werden. Diese Erörterungen werden dazu führen zu bestimmen, welche Arten von Unterschwellenbewußtsein an den später zu beschreibenden Gedankenprozessen teilhaben können.

Der Abfluß der momentanen Zustände des Unterschwellenbewußtseins einer bestimmten Klasse bildet nun den bhavaṅgasota, den Daseinsstrom, der durch Geburt (paṭisandhi, eigentlich „Anknüpfung", nämlich an ein früheres Dasein) und Sterben (cuti) begrenzt wird. Und da der Tod nur das Vorspiel zu einer neuen Geburt ist, bildet das beständige Fließen des Daseinsstromes von Leben zu Leben, von Dasein zu Dasein den saṃsāra, eigentlich „das beständige Wandern", den Ozean des Daseins.

Diese momentanen Zustände unterschwelligen Bewußtseins sind also in gewisser Hinsicht gleich — sie stimmen überein in der „Fläche" (bhūmi, eigentlich „Land", „Erde"), in der „Art" (jāti) des Bewußtseins, in den begleitenden geistigen Eigenschaften (sampayutta-dhamma), in den „Gestaltungen" (saṃkhāra) und im Objekt (ārammaṇa) des Bewußtseins. Und infolge des Andauerns solcher ähnlicher Zustände verwechseln die Menschen unter dem verblendenden und betörenden Einfluß des Nichtwissens (avijjā) Ähnlichkeit mit Identität und sind geneigt, diesen ganzen Fluß des Lebens als eine unveränderliche Substanz, als eine Seele zu betrachten, wie sie den Fluß von gestern mit dem von heute als identisch betrachten.

Während man also schon lange dazu fortgeschritten sein kann, das Objekt, die uns umgebende Welt, als etwas sich fortwährend Änderndes zu betrachten, haftet der Geist noch lange an der irrtümlichen Vorstellung, daß das Subjekt eine konstante, sich gleich bleibende und unveränderliche Wesenheit ist. Der Buddhismus belehrt uns darüber, daß Subjekt und Objekt in gleicher Weise der Veränderung unterworfen sind, und daß das einzige, was beharrt, die Beziehung ist, die zwischen den beiden unbeständigen Korrelaten besteht. Diese Stetigkeit der Beziehung, welche eben in dem nur momentanen Bewußtsein beruht, veranlaßt also die irrtümliche Vorstellung einer Identität der Person.

Wenn das Subjekt konstant wäre, so würde es ein zugestandenermaßen sich änderndes Objekt zu verschiedenen Zeiten auch als verschieden auffassen, ihm aber auch nicht einmal für zwei aufeinander folgende Augenblicke Identität zuschreiben. Tatsächlich betrachten wir aber etwas sich Änderndes zu verschiedenen Zeiten als sich gleich bleibend, als identisch, und so ist es auch nur eine Art von optischer Täuschung, wenn wir annehmen, das Subjekt könnte auch nur für zwei aufeinander folgende Augenblicke identisch bleiben.

Der Strom des Daseins ist also eine unumgängliche Bedingung des gegenwärtigen bewußten Daseins; er ist dasjenige, was am Dasein beharrt; gewissermaßen der Hintergrund, auf welchem die Bilder des Bewußtseins sich darstellen. Und auch darin ähnelt er einem Strome, daß er ruhig dahinfließt, solange sich ihm keine Hindernisse entgegenstellen oder andere Gewässer ihm zufließen. Erst wenn der Strom des Lebens auf-

geregt wird, sei es von innen durch hemmende Gedanken oder von außen durch die Zuflüsse der Sinne, dann steigen Gedanken, Bewußtsein (vīthi-citta) auf. Aber man darf deshalb nicht annehmen, daß der Daseinsstrom ein Untergrund ist, von welchem Gedanken sich an die Oberfläche erheben. Es gibt ein Nebeneinander von momentanen Bewußtseinszuständen, von solchen über und unter der Schwelle, durch das ganze Leben hindurch und von einem Dasein ins andere. Aber es gibt keine Übereinanderlagerung der Gedanken.

Wir haben gesehen, daß unterschwelliges Bewußtsein entweder dem Bereiche der Lust (kāma), der Erscheinung (rūpa) oder der Nicht-Erscheinung (arūpa) angehört. Überschwelliges Bewußtsein kann als normal, übernormal oder transzendental bezeichnet werden. Normales Bewußtsein wird als kāma-citta bezeichnet, weil es gewöhnlich dem kāma-loka angehört, der „Welt der (Lust) Begierde", die so genannt wird, weil in ihr die Begierde vorherrscht. Übernormales Bewußtsein heißt mahaggata-citta, weil es eine hohe Stufe, eine erhabene Daseinsfläche erreicht hat. Und es wird weiterhin als rūpa- und arūpacitta unterschieden, je nachdem es der Welt der Form oder der Welt der Nicht-Erscheinung angehört. Rūpa-loka, „Erscheinungswelt", wird so genannt, weil noch schwache Rückstände von weltlicher Materie in ihm vorhanden sind, arūpa-loka, „Nichterscheinungswelt", heißt so, weil sie von derartigen materiellen Rückständen frei ist. Transzendentales Bewußtsein wird als lokuttara-citta bezeichnet, weil es außerhalb aller drei loka oder Welten ist.

Das Bewußtsein ist nun aus sieben mentalen Eigenschaften (cetasika) zusammengesetzt, gleichgültig, welcher der vier eben genannten Klassen oder Stufen es angehört: es sind Berührung (phassa), Gefühl (vedanā), Wahrnehmung (saññā), Wollung (cetanā, Motiv), Konzentration (ekaggatā), Lebensgefühl (jīvitindriya), Aufmerksamkeit (manasikāra). Sie werden sabba-cittasādhāraṇa, „allem Bewußtsein gemeinschaftlich" genannt, weil sie jedem Zustande des Bewußtseins gemeinsam sind.

Wenn nun aber jedem einzelnen Bewußtseinszustande nur diese sieben Qualitäten zukämen und keine weiteren, so müßten sie sich alle vollkommen gleichen. Es liegt also auf der Hand, daß es außer den genannten noch eine Reihe anderer geben muß, die die einzelnen Bewußtseinsakte differenzieren. Jede

einzelne der sieben Eigenschaften ist also nur integrierender Bestandteil eines jeden Gedankens, einer jeden bewußten Vorstellung, die aber außer den genannten noch viele andere enthalten kann, ja sogar enthalten muß, da eben die vielen Zustände des Bewußtseins mannigfach voneinander verschieden sind. Von solchen weiteren Eigenschaften oder Qualitäten werden fünfundvierzig unterschieden; und diese ergeben in mannigfachen Kombinationen neunundachtzig Arten von Bewußtsein, die im ersten Buch des Abhidhammattha-saṅgaha aufgezählt werden, oder, in noch ausführlicherer Klassifikation, einhundertundeinundzwanzig.

Nehmen wir zum Beispiel die erste selbsttätige Gedankengruppe (asaṃkhārika) aus den acht lobha-mūla (d. i. derer, die Begierde zur Wurzel haben) und unterwerfen sie einer Analyse, wie sie im zweiten Buch beschrieben ist, so finden wir, daß diese Art von Bewußtsein aus nicht weniger als neunzehn mentalen Attributen oder Qualitäten zusammengesetzt ist. Es sind die folgenden: zunächst die sieben allgemeinen (sabbacitta-sādhāraṇa), von denen soeben die Rede war; dann sechs „besondere" Eigenschaften (pakiṇṇaka), die nur einzelnen gemeinsam sind; vier schlechte allgemeine, die allen schlechten Gedanken gemeinsam sind (sabbākusala-sādhāraṇa); Gier (lobha) und schließlich Irrtum, falsche Ansicht (diṭṭhi, d. h. micchādiṭṭhi).

Nun schließt in der buddhistischen Logik eine sachliche Analyse eines jeden Gegebenen eine Prüfung ein: 1. seines charakteristischen Kennzeichens (lakkhaṇa); 2. seiner Funktion (kicca-rasa) und seiner Wesenheit (sampatti-rasa, Eigenheit); 3. seines Wiederauftauchens als Erscheinung (upaṭṭhānākārapaccupaṭṭhāna) und Wiedererscheinen als Folge (phala-paccupaṭṭhāna), und 4. als nächste Ursache (padaṭṭhāna). Jeder einzelne der neunzehn vorher genannten mentalen Bestandteile ist also einer Definition nach diesen verschiedenen Gesichtspunkten fähig, und diese ausführliche Definierung wäre nötig, wenn man den Begriff jener einen Art von Bewußtseinszuständen, für die sie charakteristisch sind, erschöpfen wollte. Davon kann hier natürlich nicht die Rede sein, aber zum mindesten bedürfen die sieben Grundbestandteile eines jeden Bewußtseinszustandes einer genaueren Erläuterung.

Zunächst also ist das Subjekt (hier sind die oben gemachten

Vorbehalte hinsichtlich der Annahme eines Subjekts in Betracht zu ziehen!) der Gegenwart eines Gegenstandes gewahr. In dem besonderen Falle, den wir unserer Analyse zugrunde legen, ist dieses Objekt entweder ein angenehmer Anblick, Ton, Geruch, Geschmack, Berührung — also ein sinnlicher Eindruck — oder ein vorgestelltes konkretes Objekt (dhammārammaṇa), angenehm in dem Sinne, daß es vom Subjekt begehrt wird (iṭṭhārammaṇa, „gewünschtes Objekt"). Diese Wahrnehmung der objektiven Vorstellung wird als phassa, „Berührung", bezeichnet.

Aus dieser Berührung entsteht eine Empfindung (vedanā), die je nachdem lustbehaftet oder unlustbehaftet oder keines von beiden, indifferent, ist (samphassajā vedanā). Der Ausdruck vedanā ist nicht auf Empfindungen beschränkt, sondern erstreckt sich auch auf Gefühlserregungen, wie Freude und Schmerz. Er umschließt alle Arten von Gefühl. Vedanā ist entweder körperlich oder geistig (kāyika—mānasika, cetasika). Von dem Gesichtspunkt des Gefühls aus (anubhāvanā-bheda) ist vedanā entweder Freude (sukha) oder Schmerz (dukkha) oder weder Freude noch Schmerz (adukkham-asukha). Das letzte wird auch als „upekkhā", indifferent, bezeichnet. Aber diese Gleichgültigkeit ist nicht gleichbedeutend mit jenem höheren Grad der tatramajjhattatā, welche das Unberührtsein von Gefühlen der Lust und des Leids überhaupt bezeichnet.

Nur der Tastsinn ist von den positiven hedonischen Elementen des Schmerzes und der Lust begleitet; die anderen vier sind hedonisch indifferent. Diese besondere Stellung des Tastsinns ist darauf zurückzuführen, daß der Eindruck, der Zusammenstoß zwischen der (empfindenden) getroffenen Oberfläche (pasāda-rūpa) und den bezüglichen Gegenständen der übrigen Sinne nicht stark genug ist, um physischen Schmerz oder Lust hervorzurufen. Aber im Falle des Tastsinnes ist Berührung mit einer oder zwei oder allen drei primären Qualitäten (Örtlichkeit, Temperatur, Druck); und diese ist stark genug, um die entsprechenden primären Qualitäten an dem Körper des Wahrnehmenden zu affizieren. Die Sache wird von Buddhagosa durch ein Beispiel erläutert: wenn man mit Baumwolle auf Baumwolle schlägt, die auf einem Amboß liegt, so wird hierdurch der Amboß nicht in Mitleidenschaft gezogen, wohl aber, wenn ich mit einem Hammer auf die Baumwolle schlage.

Wenn zu Lust und Schmerz Erregung hinzutritt, so erhalten wir Freude und Kummer. So ergeben sich fünf Arten von vedanā (Empfindung), die als kontrollierende Fähigkeiten (indriya) betrachtet werden. Das Überwiegen von Lust über Schmerz bildet das Gefühl der Freude oder des Glücks (sukha), und das Überwiegen von Schmerz über Lust ist das Gefühl des Kummers oder der Trauer, des Übels (dukkha). Zu beachten ist indessen, daß das Gesagte zunächst nur für eine niedere Stufe der Intellektualität gilt, indem die sinnliche Indifferenz (upekkhā) nicht mit der intellektuellen zu verwechseln ist, und ebenso nicht das einfache sinnliche sukha mit dem höheren sukha, das dann allerdings auch kaum mehr mit „Freude" wiederzugeben ist, da diesem Begriff das Sinnliche zu sehr anhaftet.

Das nächste der sieben in jedem Bewußtseinsakt enthaltenen Momente ist saññā. Das Subjekt — ich erinnere wieder an die früheren Vorbehalte hinsichtlich dieses Begriffs — bezieht die eigentliche Empfindung auf ein Sinnesorgan, z. B. auf das Auge im Falle des Gesichts, und nimmt wahr, daß das vatthu, das Ding, die physische Grundlage jener Empfindung, ausgedehnt ist, so daß sie Gegenstand der Berührung werden kann, d. h. daß sie Raum einnimmt. Diese Wahrnehmung der Lokalisation der eigentlichen Sinnesempfindung wird „aus der Berührung entstandene Erkenntnis" (samphassa-jā saññā) bezeichnet.

Aber auch hier sollte der Ausdruck saññā nicht auf äußere Wahrnehmung beschränkt werden. Saññā bedeutet in der buddhistischen Psychologie die Wahrnehmung nicht nur des Gegenstandes selber, sondern auch der realen und imaginären (nur vorgestellten) Kennzeichen, durch welche ein Gegenstand, sei es der Sinne oder der Gedanken, später wiedererkannt wird. So würde also saññā einmal dem Wiedererkennen eines Gegenstandes entsprechen, dann aber auch dem Begriff oder der generellen Vorstellung, die ein solches Wiedererkennen ermöglicht. Ein genau entsprechender Ausdruck fehlt aber jedenfalls in unserer Sprache.

Das nächste ist cetanā, welches wir oben versuchsweise mit Motiv wiedergaben, oder mit „Wollung", das aber einer genaueren Übersetzung kaum fähig ist. Es ist dasjenige, was die Arten und Wirksamkeit der begleitenden Eigenschaften — in unserem Beispiel sind es achtzehn — bestimmt. Als solches heißt es „mitentstandene Wollung" (sahajātā cetanā). In

ethischer Hinsicht bestimmt sie ihre eigene Folgen, entsprechend den Ursachen (hetu). In dem uns beschäftigenden Falle wird die Wirksamkeit des Motivs (cetanā) durch die zwei sogenannten Wurzeln „Verblendung“ (moha) und „Gier“ (lobha) bedingt. Unter günstigen Umständen wird cetanā (Motiv, Wollung) in Handlung (kamma) umgewandelt, das heißt, der besondere Bewußtseinszustand, in welchem Wollung (cetanā) in Handlung (kamma) überführt wird, kann sich selbst als Gedanke (mano-kamma) offenbaren, der seinerseits zur Rede (vacī-kamma), oder Tat (kāya-kamma) führen kann. Wenn cetanā so umgewandelt wird, daß sie moralische Folgen in sich schließt, wird sie als „verschiedenzeitliche Wollung“ (cetanā) bezeichnet. Andererseits heißt die Handlung (kamma), in welche die Wollung (cetanā) überführt wird, kamma-patha, „Tat-Weg“.

Für den Gegenstand, der auf diese Weise Gegenstand einer „Wollung“, eines Motives geworden ist, ist es wesentlich, daß er individuell ist, daß er eine bestimmte Stelle in Zeit und Raum einnimmt. Diese Bestimmtheit des Objekts, oder genauer, die auf das individuelle Objekt konzentrierte Aufmerksamkeit heißt ekaggatā, Konzentration. Es ist dabei zu beachten, daß die buddhistische Anschauung dazu neigt, Zeit und Raum als subjektive, ideelle Formen zu betrachten. Raum (ākāsa) ist ein „dauerndes Erkenntnismittel“ (nicca-paññatti), durch welches der Geist instand gesetzt wird, Objekte der äußeren Wahrnehmung zu unterscheiden. Und was der Raum für die materiellen Dinge, das ist Zeit für die geistigen Objekte. Zeit ist dasjenige Erkenntnismittel (kāla-paññatti), durch welches geistige, mentale Zustände in der inneren Anschauung unterschieden werden. Sie ist die unumgängliche Voraussetzung der Aufeinanderfolge dieser mentalen Zustände.

Wenn diese mentale Eigenschaft der Abgrenzung des Objektiven oder ekaggatā zu einem höheren Grade entwickelt und gesteigert wird, so wird sie als samādhi bezeichnet, was wir also als eine Art von gedanklicher Konzentration aufzufassen haben.

An die ekaggatā (Konzentration) schließt sich als sechstes Moment der manasikāra an, die geistige Beschäftigung mit dem durch die ekaggatā in den Blickpunkt gerückten Gegenstand. Sie kann entweder von außen oder von innen, oder, wie in dem uns beschäftigenden Beispiele, spontan von außen durch

den Gegenstand selbst angeregt werden. Manasikāra ist insofern das wichtigste aller sieben Momente, als er den Gedanken zu einem wirklich bewußten macht; er ist das für einen bewußten Zustand Charakteristische und Wesentliche.

Das siebente und letzte ist das Lebenselement (jīvitindriya), welches dem Bewußtsein Bewegung zuführt und es in einen lebendigen Zusammenhang einordnet.

Neben diesen sieben, einem jeden Bewußtseinszustand angehörigen Elementen haben wir, wie schon bemerkt, sechs besondere oder zufällige Eigenschaften (pakiṇṇaka) in Betracht zu ziehen. Sie sind:

1. vitakka, Überlegung, wobei begleitende Eigenschaften auf das Objekt gerichtet werden.

2. vicāra, Erwägung, die fortwährende Beschäftigung des Geistes mit diesem Gegenstand.

3. adhimokkha, das Sichhingezogenfühlen, wobei aber ein gewisses Zögern auf seiten des Geistes vorausgesetzt wird, ob er sich einem bestimmten Objekte innerhalb einer größeren Anzahl von solchen zuwenden soll; wie der Name besagt, ist es die „Freiheit“ des Geistes von dem Hinundherschwanken zwischen zwei Möglichkeiten, die ihm offen stehen. Es ist die Eigenschaft, durch die der Geist entscheidet oder wählt, sich eher diesem als jenem auf dem Gebiete der Vorstellung hinzuneigen. Es hat nichts mit Urteil zu tun, das erst gebildet wird, wenn der als vinicchaya bezeichnete Gedankenprozeß erreicht ist; denn adhimokkha wird auch in jedem rein vorstellenden Prozeß gefunden. Und ein solcher Prozeß gestattet nicht, irgendwelche Vergleichung zwischen zwei Begriffen, wie sie im Urteil verglichen werden, wie z. B. wenn ein unbekanntes Objekt zum erstenmal vorgestellt wird und eine vorstellende Erkenntnis involviert ist.

4. viriya, Tatkraft, bedeutet den ausgesprochenen Willen, die Entschlossenheit zur Tat.

5. pīti bezeichnet ein Interesse am Gegenstand.

6. chanda ist der Wunsch, die Absicht mit Hinsicht auf die Handlung.

viriya, chanda oder ñāna (Erkenntnis) können zur Zeit der Ausübung der Tat vorherrschen, und in diesem Falle ist der vorherrschende Faktor als „adhipati“ bezeichnet.

Von den vier allgemeinen schlechten Eigenschaften (sabbākusala-sādhāraṇa) ist Verblendung (moha) gegenwärtig als die Wurzel jeder Form von Übel, indem sie Verwirrung hinsichtlich der wahren Natur des Gegenstandes erzeugt, oder der Folgen einer Handlung. Die Entstehung des Übels aus Nichtwissen (avijjā) wird unter der Lehre des „abhängigen Entstehens" (paticca-samuppāda) im achten Abschnitt des Abhidhammattha-saṅgaha entwickelt.

Die Abwesenheit der Scham in der Begehung einer schlechten Handlung ist ahirikā (Schamlosigkeit), die Abwesenheit der Furcht von ihren Folgen ist anottappa (Gewissenlosigkeit). Die Zerstreutheit des Geistes wird durch uddhacca erklärt, die Eigenschaft, welche der Aufmerksamkeit entgegengesetzt ist. —

Von den zwei letzten Eigenschaften, Gier (lobha) und Irrtum (diṭṭhi), begehrt die erste das Objekt und enthält das Motiv der Handlung, die es erreichen soll. Hierbei wirkt es auf die begleitenden Qualitäten ein, besonders auf cetanā, Wollung oder Motiv, um den gewünschten Effekt hervorzurufen. —

Die Bewußtseinsklasse, deren Eigenschaften wir hiermit der Reihe nach erörtert haben, wird als „ursachlich" (sahetuka) bezeichnet, weil sie eine Ursache enthält, nämlich zwei verursachende Eigenschaften und siebzehn verursachte. Die besonderen Eigentümlichkeiten dieser Klasse bestehen darin, daß sie automatisch ins Dasein tritt (bei der Darbietung eines angenehmen Anblicks usw.), daß sie mit irrtümlichen Ansichten (hinsichtlich ihrer Folgen usw.) verbunden ist, und daß sie von Freude begleitet ist. Infolge dieser besonderen Eigentümlichkeiten ist die Klasse bezeichnet worden als „Bewußtsein, begleitet von Freude, verbunden mit Irrtum und selbsttätig". Dies ist ja nun eher eine Definition als eine Bezeichnung, aber sie entspricht allen Anforderungen, die wir an eine exakte Analyse seelischer Phänomene stellen können.

Diese Art von Gedanken kann sich nun in sieben der zehn „Wege schlechter Handlung" (akusala-kamma-patha) manifestieren, die im fünften Abschnitt des Abhidhammattha-saṅgaha beschrieben sind, z. B. in Diebstahl, Ehebruch u. a., aber nicht in Mord, heftiger Rede (pharusa-vācā) und feindlichen Gedanken (byāpāda). Ferner tritt diese Art von Gedanken vorzugsweise bei solchen auf, die freudig veranlagt sind (somanassa-paṭisandhika), oder solchen, die nicht eine tiefe (agambhīra), philosophische Richtung des Geistes haben. Aber sie ist nicht auf solche beschränkt, sondern wenn jemand eine falsche Anschauung über die Welt hat, oder mit einem anderen verkehrt, der eine solche Anschauung hat, dann kann diese Gedankengruppe in jedem Individuum aufsteigen, außer den acht Klassen von „Edlen" (ariya-puggala), und zwar zu jeder Zeit und an jedem Ort.

Von der Art ist also die Kompliziertheit des Mechanismus einer einzigen Bewußtseinsgruppe. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, auch die anderen Gruppen in ihrem Zusammenhang kennen zu lernen, aber einige allgemeinere Betrachtungen über die 89 Bewußtseinsgruppen mögen wenigstens zur Orientierung dienen.

Von diesen 89 Gruppen sind einige kamma wirkend (kammika?), also Ursache; einige sind Ergebnisse von kamma (vipāka); einige ohne Wirkung und Ursache (kriyā).

Oder vom Gesichtspunkt der Energie betrachtet, sind einige aktuell oder potentiell, einige im Zustand der Manifestation als Wirken und einige statisch. Der Ausdruck „unwirksam" ist hierbei ein Ersatz für kriyā in der vorangehenden Einteilung.

Ursachen(-behaftetes) freies Bewußtsein ist entweder resultierend oder nicht-ursächlich, während ursachen-behaftetes Bewußtsein (sahetuka) entweder ursächlich oder nicht-ursächlich ist. Ursächliche Bewußtseinsklassen sind entweder gut (kusala) oder nicht-gut (akusala), und sind deshalb bestimmt, während resultierende und nicht-ursächliche Gruppen weder moralisch noch unmoralisch, und deshalb neutral oder undeterminiert (avyākata) sind.

Ursachenfreies oder statisches Bewußtsein ist nur für den Buddha und seine Heiligen charakteristisch. Ihre ursachenlose Wollung (kriyā-cetanā) modifiziert nicht den Charakter nach der einen oder anderen Seite, weil er jetzt guten Ursachen unterworfen ist — nämlich Abwesenheit von Gier (alobha), Abwesenheit von Übelwollen (adosa) und Abwesenheit von Verblendung (amoha), und vollkommen von den latenten Elementen des Bösen (anusaya) frei ist. —

Wir sind am Ende unserer Übersicht über die philosophische und psychologische Terminologie des traditionellen „südlichen" Buddhismus angelangt. Durch das fortwährende Herein-

beziehen ethischer Vorstellungen und Begriffe [die aber doch nur insofern als „ethisch" bezeichnet werden können, als sie sich mit der Eigenschaft des subjektiv Zweckmäßigen oder „Günstigen" (kusala) decken] gewinnt das schematische System ein eigenartiges Gepräge, das sich nicht ohne weiteres mit den hierfür in der okzidentalischen Philosophie bestehenden Grundsätzen und Richtlinien in Übereinstimmung bringen läßt. Indessen läßt es sich kaum umgehen, auch für die Darstellung der Lehrentwicklung innerhalb der Sekten das einheimische Begriffssystem zugrunde zu legen, indem auch für diese die philosophische und theoretische Betrachtung letzten Endes dem Begriffe der Zweckmäßigkeit (kusala) untergeordnet ist. Auch bei ihnen beherrscht die Idee der Erlösung als summum bonum den gesamten Ideenkreis und weist zugleich den einzelnen theoretischen Sätzen und Begriffen ihre Stellung und Bedeutung innerhalb des besonderen Ideenkreises zu.

Die „Materialien zur Kunde des Buddhismus" *sollen Einzelarbeiten und Texte, auch Übersetzungen von solchen bringen und in zwanglosen Heften erscheinen.*

Erschienen ist:

1. Heft. Das Edikt von Bhabra, zur Kritik und Geschichte, von Max Walleser. ***Grundpreis M. 1.50.***

2. Heft. Ga las hjigs med, die tibetische Version von Nâgârjuna's Madhyamaka-kârikâ, nach der Pekinger Ausgabe des Tanjur herausgegeben von Max Walleser. ***Grundpreis M. 20.***

3. Heft. Yukti-*sastika*. Die 60 Sätze des Negativismus. Nach der chinesischen Version übersetzt von Dr. Ph. Schæffer. ***Grundpreis M. 2.***

Dass., mit photogr. Reproduktion des chinesischen und tibetischen Textes. ***Grundpreis M. 4.***

Die Reproduktion des chinesischen Textes erfolgte nach der Tokio-Ausgabe des Tripiṭaka (im Besitz von Herrn Prof. Walleser), die des tibetischen nach der roten Peking-Ausgabe des Tanjur (Petersburg, Asiatisches Museum).

4. Heft. Sprache und Heimat des Pali-Kanons. Von Max Walleser. ***Mk. 2.***

5. Heft. Dogmatik des südlichen Buddhismus. Von Shwe Zan Aung und Max Walleser. ***Mk. 2.***

6. Heft. Die Weltanschauung des Buddhismus im fernen Osten. Von † O. Rosenberg. Aus dem Russischen übersetzt von Dr. Ph. Schaeffer. Mit einer biographischen Skizze von Prof. Th. Stcherbatsky. ***Mk. 2.***

In Vorbereitung:

Probleme der buddhistischen Philosophie. Von †O. Rosenberg. Aus dem Russischen übersetzt von Frau E. Rosenberg. Ca. 20 Bogen.

Die Sekten des alten Buddhismus. Von Max Walleser. Ca. 6 Bogen.